

## 蔡温の学統と思想：特に仏教・釈迦論を中心として

著者	スミッツ グレゴリ・J
雑誌名	沖縄文化研究
巻	23
ページ	1-38
発行年	1997-03-10
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10114/00015813">http://hdl.handle.net/10114/00015813</a>

## 蔡温の学統と思想

―特に仏教・釈迦論を中心として―

グレゴリ・J・スミッツ

はじめに

これまでの琉球史研究に於いて、蔡温の思想、政治、歴史的環境などについては、様々な視点から論じられてきた。蔡温自身だけでなく、その時代もまた極めて複雑であったので、彼のキャリアの政治家あるいは思想家としての面を含めて、総合的な蔡温像を位置づけることは確かに簡単な課題ではない。近世琉球は東アジアの中の小国であり、政治、経済、外交、学問などの「ひも」で薩摩や江戸幕府、福州や北京と解けることなく繋がっていて、その関連性はあたかもクモの巣の一部のようであった(1)。琉球内での政治状況を見れば、諸派や門閥があり、琉球の知識者層や士族の間に於いて、琉

球はどのような国であるべきかというビジョンは、一致していない。蔡温と平敷屋朝敏の例をとると（著しい対比ではあるが）、あるいはまた蔡温と向象賢を比較しても、彼等の「琉球観」には相違する部分があったであろう<sup>(2)</sup>。蔡温は思想家であると同時に政治家でもあったので、その政治的アジェンダと思想との関係を見無視してはいけないと思う。更に蔡温の思想だけを観ても、当時の中国や日本の儒学世界は多種多様であり、近世の久米村の学者達は福州の風水や技術的な科学も勉強していた<sup>(3)</sup>。簡単にいえば、蔡温を取り巻く学問環境は多面的なものであった。蔡温の思想、政策、著作に於いては、以上のような事情が反映されていると同時に、彼の業績が琉球の近世の性格を変える役割も果たしていた。東アジア思想史の中に於いて、蔡温の意義は何であろうかと問うてみたいが、ここではこの大きな課題を充分に取り扱うことは難しい。しかし、蔡温の学統というテーマを一つの「窓」として、彼の思想とその特質を新しい観点から論じてみたい。

蔡温の研究者にとって、彼の学統に触れることは避けられない課題であろう。蔡温自身がこれについて、直接的ではないが、ある程度述べているのはその『自叙伝』に於いてである。この書によると、湖広（湖南）出身の「隠者」という謎の人物が若い蔡温の知的関心に、圧倒的なインスピレーションを与えたという。だから、蔡温を一つのカテゴリーに入れるのに、この「隠者」のアイデンティティを推測するアプローチがこれまでよくなされてきた。蔡温は他の著作で、はっきりと自分の学統を示しているところが一つもない。それどころか、彼の著作を読むと、蔡温は儒学界の学派に関わる意識

を充分には持っていなかったという印象が強い。最近発掘された『要務彙編』についての都築晶子氏による分析では、若い蔡温はどのような書籍を重要視したかが明らかにされている(4)。しかし、蔡温の学統という課題については、まだ明瞭でない面がかなり残っている。

本論に入る前に、蔡温の学統についての主な説を簡単に述べておきたい(5)。伊波普猷は「蔡温と国民道德」で、「百年前に来た李鼎元が蔡温を評して『朱子に学んで而して未だ純ならず』といったといふのは蓋し適評で、彼は実に名は儒者で実は寧ろ陽明派の学者であった。」と述べた。この叙述にはいろいろな問題点があるが、その中の一つだけを挙げる。糸数兼治氏が指摘したように、伊波が引用した部分の直前の文に「用語は経籍にもとづいているが、道学の気風もあって、ややもすると孔子と老子の学の間をうろうろとするきらいがある。」(6)と李鼎元は述べている。つまり、李は、蔡温の著作には道教の影響が観られると言っているので、彼の「未だ純ならず」という文は、王陽明学派などとは全く無関係なのである。しかしながら、伊波が蔡温は陽明学者であったと最初に述べたために、この主張は有力になった。

東恩納寛惇も李の「朱子を学んで純ならざる」という部分を引用するが、「この評言を取って、世間蔡温を陸王学派と臆断した人があったが、元より臆断に過ぎず彼が実学派であることは……明らかである。」と判断した。東恩納氏は「実学」を「清初の顔元に起るもの、その趣旨は朱王二学の長を取り迷蒙を去り利用厚生の実績を挙げんこと」と定義している(7)。蔡温の学問と政策には実用性が

著しかったので、彼の儒学は「実学」、あるいは彼の学統は「実学派」であったと時々述べている。

真栄田義見は蔡温の林学と農学を代表的な例として挙げて、東恩納氏が定義したように蔡温の思想の実用性を述べている。それと共に、王陽明の有名な「知行合一」を説明し、陽明学は行動を強調すると述べ、蔡温にも同様な傾向があったので、彼は陽明学派の一員であったというように論じた(8)。真栄田氏の論は東恩納氏による実用性論と伊波の陽明学派説を併せるものである。

崎濱秀明は、まず、蔡温は『自叙伝』の中の隠士から「実学」を学び、「今日、学者間で、彼の隠士は王陽明学派である、顔李学派だ、等々の議論を生ずるようになった」と述べ、そして若い蔡温は久米村で確かに朱子学を勉強したとも指摘する。更に崎濱氏は朱子学・陽明学・顔元による「実学」のそれぞれの要旨を説明するが、蔡温がどれに属するか明確には断定しない。しかし、顔元の学の実用性と蔡温の学の実用性を並列させている点を見ると、むしろ崎濱氏は蔡温を顔学の「実学」に重ね合わせているような印象が強い(9)。

中国の儒学思想に詳しい糸数兼治は蔡温の思想研究を深め、多大な学問的貢献をしてきた。「蔡温と朱子学―近世琉球に於けるその思想史上の位置づけ」では伊波氏の陽明学派説を批判している。糸数氏は蔡温の思想の内容を分析し、彼は朱子学の学者であったと強く主張している。糸数氏は哲学的側面(存在論)・倫理的側面(人間学)・自然科学的側面(自然学)・鬼神論・異端論・政治思想という諸分野に於いて蔡温の思想を朱子と比較し、殆ど一致していると論じている。この論文にはいろいろ

ろな鋭い点が観られるが、最も大事な点は『自叙伝』の「隠者」のアイデンティティを推測してみるのではなく、蔡温の著作の内容を程朱学と比較して、分析していることである。

最後に、都築晶子は最近発見された蔡温の『要務彙編』を分析した「蔡温の儒家思想について―『要務彙編』をめぐる―」の論文で、糸数氏の論旨に大体同意しているが、「蔡温を朱子学と断言するのにいささか性急すぎるのではないだろうか」とも述べている。都築氏はその理由として三つの論点を挙げる。まず、清初には中国思想界も朱子学自体も大いに変動している時期であり、狭義的な思想的分類はあてはまらない、そして薩摩経由の儒学思想の影響は看過できず、さらに蔡温個人の思想的展開を無視してはいけない、という点である。例えば、彼は儒学だけでなく風水などの術もマスターしたと論じている<sup>(10)</sup>。つまり、蔡温は狭い意味での朱子学一辺倒ではなく、彼の思想とその思想の位置を知るために、もっと広い網を投げる必要があるということである。

私はここで都築氏と同様なアプローチを用い、四つの側面から新しく蔡温の思想を論じたい。その側面とは次の通りである。(1)朱子学・陽明学・仏教、(2)日本からの影響、(3)権・方便の思想、(4)近世琉球内に於ける政治的葛藤。

## 一 朱子学・陽明学・仏教

糸数氏が指摘したように、蔡温の思想は朱子学に基づいていた。しかしながら、王陽明の影響は全

くなかったと主張したら、疑問は残る。例えば『蓑翁片言』には次の対話がある。

林の中に寺があった。蓑翁が鋤を担ってその門を通っていると、僧が彼を見て言った。「老人にとって、鋤を担うのは重いのではないか」。蓑翁は次のように答えた。「我れが担うのは鋤だ。これをどうして重いと言えるのだろうか。僧が担うというのは物だ。その物の重さを言うなら、重さに限度はない。なぜ物を捨てて、ただ鋤を担わないのか」と。僧は答えることができなかった(11)。

ここで「物」は「万物」の略とすれば、蓑翁は儒学に於いては、世の中の物や物事を正しく直接に取り扱う方法があると述べている。仏教では物や物事に関連する欲を捨て、「物」から解放させるのが一つの目的であるから、なぜ僧は「物」を担っているというのか。他の『蓑翁片言』での対話を考えれば、蔡温(蓑翁)は、多くの僧は「物」やそれに纏わる欲を捨てて超越できない、と述べている。結果としてこのような僧には、世の中の物や物事が重荷になるので、むしろ儒学の倫理(「鋤」を用いた方がよいと言う論である。

このような論理は、仏教の実践に対する批判である。しかし、蔡温自身が考え出したものであろうか。王陽明の『伝習録』に次の文がある。

先生「王陽明」がかつて言ふ、「仏氏は相「事物の形」に著せずと、その実に著(了)す。わが儒は相に著すと、その実は相に著せず」と。「陳九川」請ひ問ふ。曰く、「仏は父子の累を

怕れて、卻って父子を逃了し、君臣の累を怕れて、卻って君臣を逃了し、夫婦の累を怕れて、却って夫婦を逃了し、都て箇の君臣、父子、のために相「たがい」に著（了）す。便ち逃避すること須ふ。わが儒のごときは、箇の父子あれば、他「父子」に還す「それ相当に」親を以てし、箇の君臣あれば、他に還すに義を以てし、箇の夫婦あれば、他に還すに別を以てす。

何ぞ「われ儒は」かつて父子、君臣、夫婦の相に著せん（12）。

この論述の説明は前記蔡温の『蓑翁片言』の対話より詳しいが、蔡温と王陽明のポイントは全く一致している。もし蔡温が意識的に王陽明の論理を使用したならば、なぜ『伝習録』のような詳しい明確な説明が欠けているのか。一つの可能性は、『蓑翁片言』の読者達、主に久米村の漢学者は既にこのような論理を周知していたことである。あるいは、この『蓑翁片言』と『伝習録』の一部との内容的な一致は偶然であろうか。その可能性もあるが、その他の箇所に於いても一致している部分が見られる。

『蓑翁片言』の中で特に面白い対話は次のようなものである。士族（ユカッチュ）二人と僧一人が共に蓑翁の庵を訪れた。庵の前の梅の木、その木が雪を被ったように満開なのを見て、「美しいな！美しいな！」と二人のユカッチュが叫び出した。蓑翁は「美はどこにあるか」と問うた。ユカッチュ一人は「花に在る」といい、他の一人は「眼に在る」と言うと、僧は「心に在る」と答えた。蓑翁は三人に向かって「ユカッチュの答えは粗末で、僧は雄弁だが、真の美は皆の言ったことではない」と



言った。僧は「真の美はどこに在るか」と蕢翁に尋ねた。「偽は既に言った後に在る。誠は未だ言う前に在る」と蕢翁は答えた(13)。

つまり蔡温は、本物の美は自と他の区別が存在しない所にあり、それは言語を超越する所にある、と仏教(特に禅)的に解釈している。それ故、この「所」とはどのようなものなのかということは、ユカッチュ達が持っていた認識では想像もできなかったのである。

『伝習録』で王陽明も似たような例を挙げる。

先生南鎮に遊ぶ。一友巖中の華樹を指して問うて曰く、「『天下に心外の物なし』と。この華樹のごときは、深山中に在りて、みづから聞きみづから落つ。わが心に於いてまた何ぞあひ関せんや。」先生曰く、「爾〔君〕未だこの華を看ざる時、この華は汝の心と同じく寂に帰す。爾来たつてこの華を看るとき、すなわちこの華の顔色一時に明白に起こり来たる。便ち知る、

この華の爾の心の外に在らざることを(14)。」

蔡温の「所」は場所というよりも「時」(言う前)を指し、ここでは王陽明も同様に見る前という「時」を指す。儒学的に言えば、両方は心が外から来た刺激物に対して臨んでいない状態、儒学用語で言えば、未発の心である。この状態での心は万物と完全に調和している。蔡温はこの未発の心には本当の美、即ち誠が存在すると主張している。王陽明の文章では、未発の心は外の物と同じ状態、即ち「寂〔虚〕に帰す」とも言っている。

この『伝習録』と『蓑翁片言』を比較することによって、蔡温が陽明学者であったと主張している訳ではない。蔡温は『伝習録』を読み、その中からいくつかのポイントを利用した可能性があり、直接的な影響はなくても、少なくとも、蔡温の思想には王陽明との類似点が見つかると言えるだろう。このような類似は王陽明だけではない。上記の未発の心は、禪宗で特に重んじられている無心にも近いだろう。むしろ、蔡温と王陽明が心の存在を否定しているという訳ではない。しかし、蔡温は仏教と儒学の「体」即ち究極の本質は同じだとよく論じた。例えば『蓑翁片言』で、「天による道」の玄奥を説明できる言葉はない。言葉で説明できないのは儒老仏氏共通だ」とある。蔡温は仏教と儒教と道教の区別を認めたが、共通点もまた認めた(15)。

ところが蔡温は、朱子学派や陽明学派であるなどと、儒学界内に於ける自分の学統については何も述べていない。蔡温自身は、「朱子学」「陽明学」「老證学」などの儒学各分野についてあまり意識していなかったとも言えるのではないか。蔡温に一つのラベルを貼ることはできないが、ここで強いて一つの言葉で蔡温を表すとするなら、「政治家」と形容できるかもしれない。蔡温の思想は当時の琉球の複雑な政治的環境から生じた。朱子、王陽明、日本の儒学思想(以下で詳しく論じる)は、「政治家」としての蔡温に必要な材料を提供したものであろう。

仏教は思想的には勿論、儒学とは違うものであるが、蔡温の琉球では仏教(特に真言宗と臨済宗)と久米村の漢学は政治的に対抗していた。例えば、蔡温と平敷屋朝敏との対立の背景には、仏教と儒

学との摩擦が一つの原因としてあった。『蕢翁片言』と他の著作で、蔡温は釈迦と仏教（この二者を蔡温はよく区別をした）を論じ、釈迦自身を大聖人であったと唱えながらも、仏教を三つの立場（歴史・形而上学・実用性）から詳しく批判した。この仏教論は蔡温の著述の中で一つのテーマとして大きな部分を占め、彼には仏教が最大の敵であったようである。

蔡温の時代に至ると、「三教は一」という考え方が東アジア世界中に普及していた（16）。だからもし彼が、例えば仏教を完全に否定すれば、その論は聞き手にとって抵抗感があるだろう。つまり仏教は琉球の士族の間で根強かったので、それを批判するには修辞法的策略が必要だったのである。そのために、一つは仏教の歴史を作り、その作られた「歴史」を利用することである。釈迦は堯、舜、禹あるいは孔子のような中国の聖人と同等に偉い人物であった。ただ古代インドでは、中国に比べたら社会に悪習が根強くはびこり、民の道德レベルも低かったので、例えば孔子の教えのような儒学倫理はインドの状況には当てはまらないと述べている。釈迦は聖人だから烈悪な状況にも適応でき、インドの悪に染まっている庶民のために地獄と天国の説を方便（ある特定の時、場所、事情に応じる仮の教え、即ちよい結果を起こすための嘘）として布教させた。釈迦の本意は儒学の五倫を教えることであつたが、インドの社会はその段階には到っていなかった。後世の人は釈迦の方便を彼の本意と混同し、これにより仏教が生じたのである、と蔡温は言う。

蔡温は他の儒者と違って釈迦を聖人として褒めた（これは彼の「権」思想と関連し、以下で詳しく

論じる)。蔡温は実にこの点について、朱子学の先祖である程明道をも次の通り批判した。

… 釈迦の時代が遠い過去になるに連れて、謬論が多くなった。その故、宋儒が禁じて「釈迦の言葉は例えば楊「子」墨「子」よりも害を興した」と言ったが、これは釈迦を学ぶ者が釈迦を犯人にすることである。だから我は釈迦のために深く惜しんでいる(17)。

蔡温が言った「宋儒」は実に程明道であり、蔡温が指摘した程氏の釈迦像は、朱子と呂祖謙が編集した『近思録』の次の部分に照合して述べられているのである。

明道先生曰く、楊、墨の害は申、韓より甚し。仏・老の害は楊・墨より甚だし。楊氏は我が為にす。義に疑はし。墨氏は兼愛す。仁に疑はし。申・韓は則ち浅陋にして見易し。故に孟子ただ楊・墨を闢く。その世を惑はすことと甚しきがためなり。仏・老はその言、理に近し。また楊・墨の比に非ず。これ害を為すこと尤も甚しき所以なり(18)。

蔡温は、程明道の釈迦像を批判している。この例によって、蔡温の「朱子学」思想にはかなりの独自性があったことが解る。

蔡温の釈迦への賞賛、即ち釈迦が古代インドの方便を行った聖人であるという主張には、どのような論争上の効果があっただろうか。蔡温の述べる古代インドの歴史的状況の前提に賛成すれば、まず、釈迦の本意は中国の聖人と変わらず、儒学倫理と同じという結論が可能になる。従って、蔡温の論は古代中国の聖人の教え、「経」則ち普遍妥当の基準をも肯定する役割があった。そして、もし蔡温の

述べる仏教史に従えば、組織や教えとしての仏教はただ方便に基づいているのであり、その有効圏は大昔のインドのみであり、十八世紀の琉球にはあてはまらないとも言える。なお、聖人釈迦が方便を行ったという主張は、同時に蔡温自身の「権」としての政策を人々に納得させる役割を果たす。蔡温を「琉球の釈迦」と称しても、過言ではないと思う。以下で蔡温の権思想を詳しくみながら、それについての論を展開したい。

蔡温は形而上学の観点からの仏教、特に民間仏教の地獄や天国、あるいはそれに纏わる迷信をしばしば批判した。しかしこの批判は、朱子が言った論とほぼ同じであり、独自性はない。糸数氏が蔡温のこの形而上学的な仏教批判を既に詳しく論じている(19)。

しかしながら、蔡温の学統を明らかにするためには、彼の実用的な仏教批判を少々考える必要がある。『蓑翁片言』には二種類の僧が見られる。最も多く見られるタイプを「悪僧」と私は名付けたい。典型的な例は次の通りである。

蓑翁がお寺の前を偶然に通っていると、「農民は苦勞して田畑を耕す者で、僧は身を超越し、お経を念じる者だ。お前は苦勞と超越の差を知らないか」と僧にからかわれた。蓑翁は「農民と僧の根本は一つであり、苦勞と超越は二つではない。あなたはこれを知らないのか。」と答えた。僧は怒って「お前が着るのは草蓑で、我が衣服は法衣であり、その差は天地程違う。お前、馬鹿なことを言っては駄目だよ。」と言った。蓑翁は「草蓑は即ち法衣、法衣は即ち草蓑

だ。この草蓑と法衣は異なるところがあろうか。」と答えた。僧は棒を擱んで言った。「この身体が死んでから後、この心はどこに在るか」。蓑翁が「この身体はまだ活きているが、この心はどこに在るか」と答えると、僧は言葉に詰まってしまった。蓑翁は「僧は自分が僧であることをまだ忘れていない。だから道と法を区別して同じものでないと思いこんでいる。僧は自分が僧であることを忘れることができれば、道と法は一つで何の区別もない(20)。…

ここでも、鋤を担った蓑翁と僧の対話と同じく、蔡温は農業即ち日常生活と労働を儒学(「道」)に連合させている。仏教の根本的な教えは、自と他との差は錯覚であって実際には存在していない、つまり反二元論を主張している。この僧は反二元論という教えを口で唱えたかもしれないが、修行はまだである。彼は世の中のものの表面や形しか見ていないし、傲慢な態度も示した。

ここで蔡温は、農民と僧だけでなく、儒学(「道」)と仏教(「法」)も根本的同一のものであると蓑翁を通して述べている。しかし、右に引用した対話の前の文で「仏行儒行、天地懸隔」(仏教の実践と儒学の実践には天地程の隔てがある)と蔡温は主張した(21)。その違いは、「行」即ち実践や実用のレベル(儒学用語で言えば「用」)にある。仏教と儒学の根本的なエッセンス(儒学用語で言えば「体」)にはいささかの差もない。例えば、「大いに異なると言っても、仏教と儒学も心を治める目的としては同一なので、僧に会うと心術について話し、ユカッチュに会うと徳行の要について話す。」とも述べた(22)。しかしこのエッセンスを直接に擱んで身につけることは大変難しく、優秀な者でな

ければできない、とも蔡温は言った。右の悪僧のようなことは多くの僧にはできない。大多数の人間には仏教は難しすぎて、役には立たない。儒学倫理は鋤のように誰にでも使える道具、誰でも歩ける道である、と主張していた。

しかし優秀な僧もいる。このような僧を「善僧」と名付けたい。例えば次のような例がある。

蓑翁はユカッチュと一緒に山にあるお寺を訪れた。松の陰で僧が茶を一人飲んでいたが、来客に気も止めなかった。ユカッチュは僧のところに行きお辞儀をして「なぜ賓客にそんなに無礼な態度をとるのか」と僧に聞いた。「誰が賓客、誰が主人なのか。礼儀とは何か、無礼とは何か」と答えた。ユカッチュは「来た者は賓客で、座っている者は主人だ」と言った。僧は「来ることと座ることには何の異なるところがあるうか。主人と賓客は相異なる二つのものなのか。」と言ったので、ユカッチュは答えられなくなった。蓑翁は「僧は本当に僧で、ユカッチュは本当にユカッチュだ。ユカッチュの言葉は誰にでも聞こえるが、僧の『言葉』は音と声がないものだ」と言うと、僧は顧みて笑った(23)。

「ユカッチュは答えられなくなった」という節が示すように、この対話にも、また前記の梅の花と美についての対話にも、道の最も奥の真相は言葉で説明できないほど深淵であるというメッセージが見られる。形としては、両方の対話は禅の問答に類似する。善僧は普通の言葉で説明できない真相を伝えるため、ナンセンスに聞こえる言葉や身振りで示した。表面しか見ないと、善僧と悪僧の振る舞

いは同様に無礼のようであるが、その理由と修身レベルに於いては雲泥の差があった。

ここで蔡温の仏教史論に戻ると、古代インドにもこのような善僧タイプがいたと述べている。聖人釈迦はこの優秀な人のためにも教えを説いた。つまり釈迦は、二つの種類の布教をしたと蔡温は言う。一つは以上に論じた大衆向きの方便であり、二つ目は次の通りである。

…また、釈迦は優秀な人に向かって、極めて深遠な教えを説いた。釈迦のこの教えというのは徹底的に天の理を理解し、道の統を垂れ、性を尽くし徳を修めるための、正しい言葉である  
(24)。

しかしこの優秀者向きの教えが真実だとは言っても、現実には優秀な者は少ないから、甲斐がないものである、と蔡温は同時に実用の側面から儒学倫理の必要性を唱えていた。

善僧なら、言葉で説明できないほど深い真理を心で直接に掴むことができる、と述べる。その深い真理は、理(天の根本的なパターン)とも言える。つまり善僧は、自分の心を理に合わせたのである。

この点は蔡温が述べた「心乃理也、一理万応」を理解するための鍵であると思う。

右の文を理解するためには文法が大切である。この「心乃理也、一理万応」は『養翁片言』の対話に出てくる。文の背景は、善僧のような者と悪僧が論争し、悪僧が腹を立てた。この論争に対して養翁は「二人とも気を平らかにしなさい。怒りのために気が平らかでないのが学問の妨げとなり、誠に残念なことだ」と二人の僧に注意した。そして善僧になりそうなその若い僧が養翁に、「いわゆる



靈応なる者はただこのようなものなのか」と尋ねた。若い僧の質問は言い換えれば、人間がどのような変化に於いても、完璧に応じられる能力は、ただ怒りなどの感情を抑え、いつも平らかな心を保つことによるのか、というものである。蓑翁の答えは次の通りである。

心乃理也、一理万応、故曰靈応、然則所謂靈応者、唯在於心、豈在於外、往々世人求之於外、何益之有」（「心は理と一緒にあり、理はどの物事にでも応じるものだ。だから靈応というものはただ心の中に在る。一体それ以外に有りえようか。この世の人がよく心以外で靈応を求めることに何の利益があるだろうか（25）。」）

王陽明は「心即理」という主張で有名であり、『蔡温全集』の頭注で崎濱氏は、「『心乃理』——王陽明の哲学思想。主観唯心論」であると説明する。

糸数氏は「崎濱氏は『心乃理』を『心即理』と同一である判断されたようであるが『A乃B』と『A即B』は区別して考える必要があるように思われる。」とこの説明を批判する（26）。糸数氏によると、「A即B」はAとBは全く同じであり、AとBの入れ替えは可能である。それに比べて「A乃B」の場合はAとBの入れ替えが全く不可能であり、「『心乃理』は心の属性を説明したものにすぎないのである」と結論する。

文法的には糸数氏の説明は的確であり、氏が更に指摘したように蔡温著作には「心即理」が一カ所も見られない。ただし、一つの疑問点がある。蔡温はレトリックに強かったが、彼の言葉づかいは厳

密には正確であったとは言えないと思う。以下で詳しく論じるが、一つの例は、仏教用語である「方便」と、それとはかなり違う意味を持つ儒学用語「権」との混同だろう。つまり蔡温自身は、糸数氏が指摘したように「乃」と「即」の区別をしたかどうか疑わしい。

しかし前述の僧達の会話では、善僧の心の状況が蔡温の「心乃理」を示すとも思われる。この善僧の心は言葉の説明力を超えて、万物の同一性を心で直接に把握することである。なお、「心乃理」という状態は陽明学、朱子学あるいは三教のいずれに於いても、それが目的であると蔡温は認めた。勿論、「心乃理」がどんなに望ましい目的であっても、正しい方法がなければ、その目的に到達することができない。

上記の点について、朱子と王陽明を比較してみると、存在論に於いてはきわだった違いはないが(27)、方法論に於いて違いがある。それぞれの概念は少々異なるが、双方は心と理を合わせることを重要視した。両方とも理は小宇宙として心に内属している、と形而上学的な観点では同じような見方をしている。しかしその心に内属している理を知るための方法については、両氏は大部異なっている。理を掴むために、朱子は、世の中の物の則(ある特定の物の理の現われ)を調べ勉強することが最も効果的である、という「格物窮理」論を唱えた。そしてたくさんの物の則を知ることによって、ジグソーパズルの諸片をはめ込みながら、全体像を掴むように、ある時、禅の悟りのごとく全体の理を突然に理解する。なお、調べる対象としては最も効率的なのが四書である、と朱子は古典を大切にしよう

論じた。一方、王陽明は、理は既に心に内属しているので、心以外で理を調べても能率的ではなく、結局無駄なエネルギーを費やすに過ぎないと主張した。心内の理を明らかにするために欲を捨てるのが鍵であると、仏教に近い論を述べている。更に四書や他の古典はただ、既に知っている理を確認するための注であるとし、書物は付随的な役割を果たすものと論じた。このような論理は、朱子のような儒者から禅として批判されていた。

『蓑翁片言』などの著作で、蔡温は陽明学と禅との区別をあまり意識しなかったようである。「この世の人がよく心以外で靈応を求めることに、何の利益があるだろうか」のような叙述は朱子学の方法とは正反対であり、陽明学あるいは禅に当てはまる。しかし、蔡温は朱子学の方法論を否定した、とここで言うつもりはない。蔡温はむしろ多くの人には朱子の格物法（『蓑翁の鋤』が不可欠であると述べたが、蔡温にとって、朱子学と陽明学は相互排他的（mutually exclusive）なものではなかったようである。善僧のような優秀な人物には陽明学のような方法がふさわしい。蔡温にとっては、朱子学、陽明学あるいは仏教と道教も道具のようなものであった、といっても差し支えないと思う。

このような考え方は蔡温だけでなく、十七、八世紀の東アジアの知識界、特に日本ではよく見られる。例えば、熊沢蕃山は次のように、各教の価値や役割を肯定的に論じていた。

…又儒・道・仏の三教は有・無・中也。いづれにも靈妙なきにはあらざれども、つかさどる所、儒は有相「有形」の上の道也、道は無相を至極とせり。仏は中道也。有・無・中かねて機によ

りて説「衆生の能力によつて説明する」といへども、畢竟は中道実相に帰着といへり(28)。

この「有・無・中」は勿論蔡温の三教論とは少々異なるが、各教を特徴のある道具のように見なすという面は大体同様である。つまり、それぞれの「体」は同じであつても「用」は違ふ。

## 二 日本からの影響

これまでの蔡温の思想についての研究は、中国思想との関係を強調する傾向が著しい。中国との関連は言うまでもないことであるが、日本からの影響は目の前にありながら、あたかも意識的に無視されているように思われる。例えば、貝原益軒は一七一一年に『家道訓』を著した。彼の「訓もの」は日本中でよく読まれていた。蔡温も『家道訓』というものを作ったが、『蔡温全集』の中のものとは誤字脱字がかなりある。この二つの『家道訓』を比較して読めば、その内容は殆ど同じであると直ぐ判る。つまり蔡温の『家道訓』の大半は、前世代の貝原益軒の『家道訓』からなるものである。両方の『家道訓』に於いて、中国の著作から引用した文も同じである。

更に益軒の『家道訓』を読むことによって、『蔡温全集』にある欠けている字のいくつかを埋め直すこともできる。例えば、次の文が『蔡温全集』にある。「財を用る法を礼記の王制にいへり、財用を□するに入ことをはかりて出すことをなす…(29)」。これに比べて、益軒の『家道訓』には「財を用る法を『礼記』の王制篇にいつている。『財用を制するに入ることをはかりて、出すことをなす』

と(30)」。という同じ文章があるので、『蔡温全集』の□を「制」で埋めることができる。こういう例は少なくない。蔡温の『家道訓』の殆どは益軒からの引用や詳しい言い換え、あるいは要略によって成り立っている。崎濱氏や他の思想を研究する学者は、貝原益軒の『家道訓』との関係を一言も述べていない。例外は私の知るところによると、ただ一人、上原生男が「蔡温論」で「…これは「蔡温の」『家道訓』のなかに述べられている。この論理は、貝原益軒の『家道訓』(一七一一年)の思想をそのままひき写したと見まがふ程、益軒から影響を受けたと思われる。…」と述べている(31)。

この日本からの影響は、貝原益軒に限られない。益軒の『家道訓』程明瞭ではないが、蔡温の『養翁片言』・『凶治要伝』と中江藤樹の『翁問答』、熊沢蕃山の『集義和書』を比較して読めば、内容が類似している部分が多い。そして、江戸時代初期によく読まれていた著者不明の『本佐録』や他の「天道思想」の書と蔡温の思想はマッチする部分かなりある。『伝習録』の類似点と同様に、蔡温がこれらの諸書を読んで使用したという可能性もあるが、その類似は偶然であったとも言える。別稿にて蔡温と日本の儒学とを全体的に比較して論ずるつもりであるが、ここでは彼の釈迦論と権思想を中心にして更に論じたい。

蔡温の歴史的仏教・釈迦論の根本は四つの主張からなっている。その一つは、古代インドは古代中国に比べると、悪習が根強くはびこっていた。その二つは、釈迦はインド大衆を救うため、彼等の烈悪な状況に応じる教えを作り立てた。その三は、その行動は権(「権道」・「権術」・「方便」も蔡温に

とっては同じ)であった。その四は、それ故、釈迦は聖人であった。釈迦が聖人であったという主張は蔡温自身が考え出したものであり、儒者として思想的に独自な点であると言えるだろう。だが、他の三点は蔡温の前の世代、普及度が高い日本の著作に見られる主張である。

まず古代インドの悪習という主張を見てみよう。藤樹は次のように述べている。「まして天竺には終に聖人一人も出たまはず。開闢より釈尊の自分までやみのよの戎国なれば、釈尊狂見の教を衆生信仰すること尤もなり(32)。」熊沢蕃山は次のように、無気味なイメージで古代インドの悪習を論じている。「[古代インド]はすぐれて愚痴に、大に欲ふかく、至て不仁なり。極熱の国なる故に、死せる肉を置がたし。いけながち「生きたまま」、切てうることなり(33)。」古代インドでは道德がすたれ風俗が大変悪かったという考えは、確かに蔡温が最初に述べたものではなかった。

『本佐録』は今は余り知られていないようであるが、江戸時代初期には知識者層でよく読まれていた書物であった。戦国時代に盛んになったいわゆる「天道思想」の中の一冊、『本佐録』は特にマキャベリ主義のようなきらいがある。その中で仏教・釈迦は次の通り説明されている。

先釈迦仏と云は天竺の人の心すなおならずして国治まらず、釈迦だんどくせんといふう山へ引籠りて、天竺の風俗を工夫して、国を治る方便に、極楽地獄といふ事をかりに立て、此世にて善をなせば、極楽へ生じ、悪をなせば地獄へ落ると教たり。誠の極楽地獄あるにあらず、此世を治めん為也。仏の心は殊勝なり。国治る理にもかなうたり。是則「すなわち」権道なり。遇

な人は、誠にぢごく極楽有と心得て、此世はかりの宿、後世こそ大事とて、妻子を捨て出家遁世する事、大にひがごと「間違ったこと」也。仏の心にも叶はず(34)。

ここにはいくつかの大切な点が見られる。まず、古代インドの風俗は悪かった。次は釈迦がインドの大衆を救うため、壇特山だんどくせんに閉じ籠って、インドを治めるための策略を考えた。その結果地獄と天国を方便として教えを説いた。地獄と天国は実存しないが、この厚意の嘘によって釈迦は風俗を改善し、インドを治めることができた。このように策略は権道というものである。しかし後世の愚かな者はその方便を事実と混同し、妻や家などを捨て、遁世したりするような正しくない生活を行っていたのである、と解釈されている。特に注目に値するのは、上記の釈迦の行動が「権道」と『本佐録』で称されていることである。

この『本佐録』による説明は蔡温によく類似している。例えば『俗習要論』で蔡温は次のように述べている。

只天竺民衆の風俗は邪逆暴悪だと言っても、いささかも忌憚はないと釈迦は見なした。彼は聖人と言っても、「民衆を救うことを」施せる力はなかったので、止むを得ず、霊鷲山に閉じ籠って暗に謀を考え出した。山を出て初めて、数十年間、西に巡ったり南に巡ったり、民衆に向かつて幽宴「簡単に言えば餓鬼、地獄、など」を広く仮説した。法という教えを権として布教し、その全部は一時的な方便であった(35)。

ここで蔡温は、入れ替えることができるように「権」と「方便」を同じ意味として用い、他の著作に於いてもこの二語を混同する。

上記の釈迦・仏教論は『本佐録』だけでなく、様々な天道思想に関する著作にも殆ど同じ説明が出てくる。例えば、著者不明『心学五倫書』に次の文がある。

釈迦仏は、天竺の人なり。天竺の人も心直ならずして国治らず。仏難行六年苦行六年、合式拾年の間、だんどくせんという所の引籠、国の治めやうを工夫して、仏法と伝事を十五年説「とき」めされたり。始は心あるものと説、中此は心は空なるものと説、心は有にもあらず、無にもあらず、中道実相と説めされたり。今極楽地獄をたてて、人の悪道をせぬやうに教えたるは、心は有物と説れたる所なり。

(中略)此の如く色々にとかれてゐるのは、其人々の気によつて、善をすすめ悪をこらし、人のこころをすなをにして、国を治め万民をすくおかんためなり(36)。：

藤原惺窩の『仮名性理』にもほぼ同じ論がある(37)。ここで強調したいのは、蔡温の述べた釈迦論の第一、第二の論点と同じような考えは戦国・江戸時代の日本社会の知識層に於いて、既に知られていた。だから蔡温の独自の論とは言えない。しかし第三の点、釈迦は権を行ったという叙述は、蔡温の著作以外にはただ『本佐録』にしか見ることができない。更に、蔡温の釈迦は聖人であったという点は彼自身が作った独特な主張であろう。『本佐録』、他の天道思想関係の書物、『翁問答』、『集義和



書』などは皆『本佐録』の「仏の心にも叶はず」のように釈迦の限度や欠点を指摘し、釈迦を聖人と見なすことを否定している。

### 三 琉球の釈迦―蔡温の権・方便の思想と実践

しかし、儒学の権思想に於いては、聖人でなければ正しく権を行うことはできない。言い換えれば、権を行ない、民を救う人物は必ず聖人でなければならないという理論がある。蔡温は釈迦の方便を権と混同し、更に権思想の理論通り、釈迦を聖人と見なしたのである。儒学の権と仏教の方便はどのような違いがあるだろうか。糸数氏は、既に詳しく論じているが(38)、権というのは、特定の時、特定の場所、例外的な事情のもとで、普通のルール(礼、則、法など)が当てはまらない場合に於いてとる特別な行動を指す儒学用語である。この意味での権にはかなりの実用性があるようだが、程朱学に於いては、権を行うための二つの不可欠な条件がある。その一つは、経を使えば義に合わない結果になるという特別な状況に於いてのみ、権を使用できる。その二つは、賢人や聖人でなければ、いかなる状況に於いても権を使用することはできないということである。しかし、多くの儒者は、歴史の中に於いて、右のこの条件に適合し、正しく権が行われた例は大変少なく、権の使用を疑わしく考えていたのである。それ故、権と経との関係は儒学史に於いて、いつも完全には解決できない論争点であった。朱子は『朱子語類』で、次のように権と経、権を使用するための条件を説明した。

経は道の普通の状態であり、権は道の異常の状態である。道はこの二つの状態を統一し、経と権を貫くものである。(中略) 経というのは一般の人も学者も皆よくこれを行う。権を使うまで至るにはすなわち聖人や賢人でなければ行うことができないものである(39)。

朱子の解釈では権と経も同等に道に叶うので、正しく行われた権は偽りや虚偽だけではなく、真実であった。私は別稿で権思想の歴史や問題になった点について更に詳しく論じたことがあるが(40)、ここではその要点だけを以下に述べてみたい。

権に比べて、仏教の方便は仮の道具に過ぎず、巧みな手段という意味である。よい結果をもたらすために、真実に叶わない手段や方法を使用し、道德、理解、自覚などが足りない者を助けるのは方便であり、立派な目的のためには、手段は問わないというようなものである。方便でもたらされた結果によって、使用した手段は真実ではなく方便に過ぎないと自覚することで、誰でも進歩することができるという主張は大乗仏教の特徴である。

上記の権と方便の違いにもかかわらず、蔡温は両方を同一と見なした。蔡温の権思想は理論としては朱子の解釈に従っているが、方便も朱子のように解釈していた。この混同は釈迦が方便、即ち権を行ったので、聖人であったという叙述の所以になる。蔡温は権思想の理論には特別な貢献はなかった。しかし権思想の実践については、彼は儒学史に於いて稀有の人物であった。

中国と日本の儒者よりも、蔡温は著作で表す思想(理論)と政策で表す実践が一貫していた。この

一貫性は顔元の実学などによるものではなく、権という概念に基づいていたのである。つまり権は、蔡温の思想と政策の中心であり、これが蔡温の儒学の実用性の所以であった。例えば、失業したユカッチュを那覇・首里・泊から移住させ、田舎で新しい農村を作らせる「ヤードゥイ」（屋取）という政策が権の実践の例として挙げられる。蔡温の時代に至ると、琉球の士族人口が増えてきたため、役人としての仕事を得ることができないユカッチュが大半を占めるようになった。トップ階級であるユカッチュを農業や商業に就かせるのは普通の社会秩序（経）に反するが、乏しい小国である琉球の困難な状況に於いてはそれ以外の解決法はなかった。蔡温は、『独物語』で売春について次のように述べている。

傾城と申は其行跡人倫の妨にて、御政道の為には至極不締の様に相見候得共、那覇の儀諸方の会船所に候故、傾城召置不申は如何成故障の儀歟至出来候半難計得候、依之相考候得ば前代より那覇へ傾城召置候儀畢竟御政道締方の為に相成申事に候、此段も能々思慮可有之儀に候（41）。つまり、普通（経）は売春は人倫の妨げになるが、那覇港という特定の場所は日本と中国からの船が沢山来るといふ特別な事情にあるので、かえって政府が売春宿を立てた（権）方が義に合うのであると述べている。その理由をはっきりと書いてはいないが、当時の琉球の役人には明瞭であっただろう。もし中国や日本からきた役人あるいは商人が何かの問題を起こせば、ハンガー（評価）事件のように、重大な外交問題になる可能性がかなりあったのである。

上記のように、蔡温は権を政治政策として行っていた。権を行うための条件を考えれば、日中両属のもとで、まず琉球の政治・経済的な状況は周りの国々に比べ正常だったとは言えない。次に、蔡温は自分が聖人であると直接には言わなかったが、自分自身が大事な人物であるを意識していたようであり、いくつかの所で自分を孔子にたとえている。例えば『蓑翁片言』で、あるユカッチュが蓑翁自身の学問的進歩について尋ねると、蓑翁は次のように答えた。

：私は二十才になると、よく読書をし、三十才になると、初めて学問を志した。四十才になると、自分を愛することを知った。五十才になると、慎独を覚えた。六十才になると疑問を持つことから免れた。今に至ると、休みなく学問をする毎日で、死んでから後のみ止まる(42)。

この文は、孔子が自分の進歩を説く次の『論語』の一節に類似する。

子曰く、吾れ十有五にして学に志す。三十にして立つ。四十にして惑うわず、五十にして天命を知る。六十にして耳順がう。七十にして心の欲する所に従って、矩を踰えず。(為政)

この二つの文を比べると、言葉づかいがよく似ている。例えば蔡温は「三十而初志学」と言ったが、『論語』は「十有五而志乎学」とある。『蓑翁片言』によって、蔡温の進歩は確かに孔子より遅かったが、過程は同様であった。

自分だけでなく、蔡温は普通の人々さえ聖人になりうる可能性を肯定した。例えば、彼は『図治要伝』で次のように述べている。

：世俗の人々は一般に自分のためだけに深く考える。それ故、客気が天性を覆うので、天性による正しい才能は閉じ籠って発しない。しかし、もし彼等が志を励み、国のために深く考えるならば、天性による正しい才能は処に応じて、事情に応じて、湧くように現れる。更に、もし彼等が図治の道を学び、その正しい才能を養うなら、どうして今日の人々が古代の人々と同等に偉くならないことがあるだろうか(43)。

蔡温によると、当時の琉球人は聖人まで到達する潜在を皆持っている。その潜在は、儒学の「鋤」によって誰でも成し遂げることができる。蔡温の儒学思想の特徴の一つは、現在の世界に於いても、多くの人が聖人になりうると肯定していることである。それに比べて、当時の中国と日本の儒者の殆どは聖人とは大昔の人物であり、現在の人が聖人になるのは不可能に近いと考えていた。

更に、蔡温は琉球の変動しやすい状況に於いて、権を行う必要があると述べ、琉球の為政者達の重い責任の一つは経と権を区別して、「処に応じて、事情に応じて」新しい政策を立てる義務があることを主張した。例えば、『図治要伝』に次の文がある。

国を治める者は、必ず経権を慮る義務がある。前例に従って普通の政策を行うのは経ということである。環境の変動に応じて新しい政策を行うのは権ということである。その故、国の為政者は変化に適応することを優先的に慮る必要がある。善悪吉凶と様々な変動に適応でき、障害を避けることができる国は安定した国と言える。しかし、もし前例のみに従って業務を済ませ、

変化している事情を考えないならば、小さな間違いでも大きな問題を引き起こす可能性がある。

(44) …

琉球の政治に於いては、変化を前もって慮り、その変化した事情に適應する必要があると蔡温は何度も述べていた。この適應する過程がつまり権であった。

しかし、蔡温の権の理解や解釈の理論は、朱子とほぼ同じであったが、実践はかなり違った。『朱子語類』に、権と古代の人物についての対話がある。

朱子「〔前略〕湯が桀を追放したり、武王が紂を滅ぼしたり、伊尹が太甲を追放したりするよ  
うなことは権である、もし「人々が」日常生活の中で常に「権を」使うなら、即ち一体どのよ  
うな世界になるだろうか?」ある人は言った「権は中ではないか。」朱子は「権は」一時的に  
は中に当たるものである。中に当たらなければ、即ち権とは見なすことはできない。しかし舜  
禹の時代から湯の時代まで、湯の時代から武王の時代まで、又六七百年の隔たりがある。「人々  
が」権について説く必要はない。(45) (後略)

つまり朱子は、権を行うことは大変稀であると主張している。中国、日本の儒者は(山崎暗斎が特  
によい例)朱子に同意し、権は何百年間に於いて一、二回程しかなすべからざるものと見なす傾向が  
強かった。それに比べて蔡温は、特に琉球に於いては日常政治の中でも権は不可欠な道具であると主  
張した。

このように、頻繁に権を行うのは仏教の方便と同様である。上記のように、蔡温が釈迦の権・方便を行うことと彼の聖人性を同時に強調していた一つの理由は、おそらく蔡温自身の権思想、特に権としての政治政策を正当化するためだろう。蔡温自身の論理に従うならば、彼は反仏教の政治家でありながら、皮肉にも「琉球の釈迦」と呼ぶことができるだろう。彼の権思想の意義は糸数氏が次の通り指摘している。

…蔡温に於いて権の思想が程子のそれにも増して重要な位置を占めるものであったとすれば、それは日支両属という変則常態ならざる緊張関係の中で琉球独自の政治路線を何如に定めるかという現実的課題解決が常に模索されていたからに外ならない(46)。

このような権思想と実践は、蔡温の儒学に於いて、最も独自の点であろう。

#### 四 近世琉球内に於ける政治的葛藤

蔡温の思想は彼の政治と強く関連しており、近世琉球に於いて、様々な摩擦があった。それは、例えば久米村対首里、儒教対仏教、日本(薩摩)対中国、漢学対和学、中央(首里、那覇、泊)対田舎、沖縄対先島などである。琉球の政治的状況は、このような摩擦が重なり合いながら成り立っていたのである。蔡温の為政者としての究極の目的は、王朝あるいは王国としての琉球の存在を確保することだったろう。その方法は、琉球を儒学や漢礼に基づく社会にすることである。例えば、豊見山和行が

指摘したように、十八世紀の前半に、王府の儀礼は日本の仏教や陰陽道学の伝統に即したものに、清朝の儀礼に即した物になったのである(47)。蔡温や彼に同調する久米村の学者が、このような変化を促進していた。十八世紀の琉球が「久米村の時代」と言われるのは全くふさわしい。

しかし、琉球の有るべき姿を求める蔡温のビジョンに反対していた琉球人も多かった。農民にとって蔡温の政策は、祭日や伝統的なレクリエーション(毛アシビ、シヌグなど)を禁じたり、減らしたり、あるいは労働を厳しくしたりすることであった。首里のユカッチュは、仏教や和文学を儒学や漢文より親しんでいたし、久米村の力や蔡温の政策が自分達の社会的地位を脅かすものと見なす者は少なくなかった。平敷屋朝敏・友寄安乗は、蔡温の代表的な敵として有名な例である。しかし、蔡温に敵対する者は農民と首里のユカッチュに限られていない。久米村内に於いても厳しい政治的摩擦があったということを示す証拠がある。

その証拠は三府龍脈碑である。碑文は蔡温によって書かれ「龍脈」という用語が示すように内容は風水に基づいている論である。蔡温は風水の概念を使用し、まず遷都派(首都を首里から名護に移すべきだと主張する派閥)に対して、二つの反論点を強調している。一つは、首里が首都として最もよい場所であること。二つは、本部半島の北部にある古我知港と南部にある屋部港の間にある小丘をなくし、両港を運河でつなぐという遷都派の提案を否定している。「ああ！王城及び是の丘、悉くみな微茫として龍脈の累ぐ所、豈に妾に王城を他方に移すべけんや。豈に妾に是の丘を劈解して水路を作



るべけんや(48)。」というのが要旨である。蔡温は、尚敬王が遷都派の意見を憂慮したことに触れつつ、「特に臣「蔡」温に命じ、以て斯文を碑石にほり、永く後人をさして龍脈の邦家の景運に係りて万山一貫の理あるを知らしむ(49)」と最後に述べている。この碑文の意義は何であろうか。

まず高良倉吉が指摘したように、「三府龍脈碑は、いわば蔡温派の勝利宣言なのであった(49)。」しかし遷都派が具体的に誰であったか、どんなグループであったか、どのような理由で首都を名護まで移すことが彼等にとっての利点であったかという疑問はまだ解決されていない。しかし遷都の論理は風水思想に基づいていたので、高良氏が言った通り、「名護遷都および『羽地運河』構想は久米村のイデオログによってなされた可能性が強い(51)。」蔡温派と遷都派の対立は表面は風水についての解釈の違いであるが、裏はおそらく根本的な政治や政策に関連する摩擦ではなかったかと思う。この摩擦の内容と理由が明らかになれば、蔡温を理解するための新たな要素になるだろう。

ここで述べたのは、近世久米村内に於いてもかなりの政治的摩擦があり、琉球全体に於いては政治的摩擦度が更に高かったと思われることである。上記のごとく、蔡温の仏教・釈迦論は当時の琉球内の政治状況と複雑に関連している。蔡温の思想を深く理解するためには、近世琉球に於ける政治的葛藤や摩擦を更に明瞭にするという課題があると思う。

## 五 結論—新しい蔡温像へ

李鼎元が述べた「朱子に学んで而して未だ純ならざる」という形容は、蔡温に適合する。彼は朱子学だけでなく、陽明学、天道思想、日本の儒学、仏教、森林学、風水など、幅広く学んだ為政者であった。それらの中で朱子学が中心になったが、蔡温の釈迦論や権思想は程朱学と異なる面が多い。特に後世の琉球知識者層は、蔡温の著作をよく勉強していたので、彼の学問は「朱子学」などというよりも「蔡温学」あるいは儒学の「琉球学派」というような名前を付けた方が最も適切ではないかと思う。儒者として、蔡温は確かに独立した独特な学問を作ったのである。

何々学から影響を受けたので何々学者であった、というように蔡温を消極的な学者と見なすのは無理がある。寧ろ、蔡温は幅広く学習して、様々な学問から要素を取捨選択し、自分の政治的アジェンダを支える独特な学問を作ったという積極的な見方がより真相に近い。蔡温は勿論、前世の学問に頼っていた。十八世紀に至ると、儒学界に於いては完全に目新しく、まだ誰も言ったことがない概念や考えはなかったであろう。創造力というのは、選択と再構成によることである。つまり、他人の学問から自分を取り巻く事情に適應する新しい学問体系を作ったことが蔡温の有意義な業績であったと言える。

歴史家の著作の中に於いて各々の蔡温論が見られるが、一般的に言えば、蔡温は近世琉球の英雄とというようなイメージが強い。文学界に於いての蔡温像は逆に、平敷屋を殺し、過酷な政策を行った悪い人物というイメージがある。つまり、蔡温は近代、現代琉球人の間では政治的なシンボルになっている。

いるものである。蔡温は近世琉球に於ける最も大事な人物である。更に伊波普猷が言った「政治的天才」というラベルも適切であると思う。しかし、この才能ある政治家を英雄のごとく見なすことは私にはできない。方便をよく行う「琉球の釈迦」は、本物の釈迦よりも寧ろ十五、六世紀イタリアのマキアベリの方に近いであろう。

## 注

- (1) この歴史を明らかにする書は数え切れないほど多くなってきた。代表的な一部は次の通りである。上原兼善『鎖国と藩貿易―薩摩藩の琉球密貿易』八重岳書房、一九八一。紙屋敦之『幕藩制国家の琉球支配』校倉書房、一九九〇。真栄平房昭「近世琉球における海外情報と琉球の位置」、『思想』七九六、一九九〇。豊見山和行「琉球の王国儀礼―祭天儀礼と宗廟祭祀を中心に」赤坂憲雄編『王権の基層へ』新曜社、一九九二。濱下武志「東アジアの朝貢貿易と琉球大交易時代」、『南海の王国琉球の世紀』角川選書239、一九九三。
- (2) この課題については拙論を発表した。“Between China and Japan: Ryukyuan Intellectual Responses to Japanese Domination, 1650-1750” (十七・八世紀の日本による琉球支配に対する知識階級の反応)、Paper Presented to the Western Conference of the Association for Asian Studies, Lewiston, ID, September 30, 1995 (アイダホ州ルイストン市で行われたアメリカ西部アジア学会、一九九五年九月三〇日)。
- (3) 近世琉球の風水については都築晶子「近世沖縄における風水の受容とその展開」窪徳忠編『沖縄の風水』

平河出版社、一九九〇を見よ。

- (4) 都築晶子「蔡温の儒家思想について―『要務彙編』をめぐって」龍谷学会編『龍谷大学論集』第四四五号、一九九五。

- (5) 糸数兼治氏は「蔡温と朱子学―近世琉球におけるその思想史上の位置づけ」で、蔡温と陽明学についての諸説を論じている。『球陽論叢』ひるぎ社、一九八六、二八一―二八二頁。しかし私の解釈はこれとは少々異なっている。

- (6) 現代語訳は原田禹雄『使琉球記』、言叢社、一九八五、二三二頁。

- (7) 「蔡温とその政治」『東恩納寛惇全集』第一巻、第一書房、一九七八、七八頁。

- (8) 『蔡温・伝記と思想』、月刊沖繩社、一九七六、五〇―五六頁。

- (9) 「あとがき」『蔡温全集』、本邦書籍、一九八四、二八六―二八八頁。

- (10) 前掲、六六頁。

- (11) 『蔡温全集』、二五―二六頁。原漢文。

- (12) 陽明学大系第二巻、安岡正篤、柳町達也、中田勝偏『王陽明』(上)、明德出版社、一九七二、二八五頁。

- (13) 『蔡温全集』、二六―二七頁。原漢文。

- (14) 『王陽明』(上)、前掲、三〇九頁。

- (15) 『蔡温全集』、三五頁。原漢文。

- (16) 中国の場合は間野潜龍「明代における三教思想―時に林兆恩を中心として」、『東洋史研究』第十二巻第一号を見よ。

- (17) 『蔡温全集』、六〇頁、原漢文。
- (18) 山崎道夫『近思録』（中国古典新書）、明德出版社、一九六七、二四五頁。
- (19) 糸数兼治「虚と実―蔡温の仏教批判」窪徳忠先生冲縄調査二十年記念論文集『冲縄の宗教と民族』、第一書房、一九八八。
- (20) 『蔡温全集』、二九頁、原漢文。
- (21) 同上、二九頁。
- (22) 同上、二九頁、原漢文。
- (23) 同上、三四頁、原漢文。
- (24) 同上、六三頁、原漢文。
- (25) 同上、五二頁。
- (26) 「蔡温と朱子学」、前掲、二八二頁。
- (27) 朱子の「性即理」と陽明の「心即理」という違いは勿論あるが、朱子によって「性」は心の中に内属している、ここではその内属という状態を強調したい。
- (28) 『集義和書』三〇、後藤陽一・友枝龍太郎編『熊澤蕃山』日本思想大系三〇、岩波書店、一九七一、三四頁。
- (29) 『蔡温全集』、一七八頁。
- (30) 松田道雄編『貝原益軒』日本の名著一四、中央公論社、一九八三（中公ブックス）、三〇七頁。
- (31) 『新冲縄文学』六六冬季号、一九八五、一六一頁。

- (32) 『中江藤樹』、前掲、一一八頁。
- (33) 『熊澤蕃山』、前掲、五三―五四頁。
- (34) 石田一良、金谷治、緑川亨編、『藤原惺窩・林羅山』日本思想大系二八、岩波書店、一九七五・一九八二、二九三頁。
- (35) 『蔡温全集』、一六〇頁、原漢文。
- (36) 『藤原惺窩・林羅山』、前掲、二六一頁。
- (37) 『藤原惺窩・林羅山』、前掲、二四九頁。
- (38) 糸数兼治「蔡温の権思想―その特質と限界」、『琉球方言論叢』、琉球方言論叢刊行委員会、一九八七。
- (39) 『朱子語類』、北京中華書局、一九八六、九八九頁。原漢文。
- (40) 「琉球王国に於ける儒学の成立―その特徴と歴史的事情」、『斯文』第一〇二号、特に七〇―七四頁。
- (41) 『蔡温全集』、八三頁。
- (42) 同上、六九頁。原漢文。
- (43) 同上、一四八頁。原漢文。
- (44) 同上、一二六―一二七頁。原漢文。
- (45) 『朱子語類』、前掲、九九〇頁。
- (46) 「蔡温の権思想―その特質と限界」、前掲、三八頁。
- (47) 「琉球王権儀礼―祭天儀礼と宋祭祀を中心に」赤坂憲雄編『王権の基礎へ』、新曜社、一九九二。
- (48) 原漢文は沖縄県立博物館『刻まれた歴史―沖縄県の石碑と拓本』、沖縄県立博物館友の会、一九九三、九

二頁。書き下し文は高良倉吉『おきなわ歴史物語』、ひるぎ社、一九八四、一二二頁。

(49) 『おきなわ歴史物語』、前掲 一二二頁。

(50) 同上、一二三頁。

(51) 同上。